百年清史专题

明末清初思想文化研究范式的转移
——以近百年相关讨论为中心

杨念群

明末清初是中国历史上一个比较特殊和敏感的时期，因清代乃是满人入关后以异族身份建立的新朝，其政权易手发生的鼎革含义与前朝以汉人为主体的更新换代大有不同。故从晚清到民国初年，对这段历史的诠释主要受制于立宪派和革命党激辩后留下的思想遗产。革命党认为，明清易代出现的大量遗民舆论正可为清末的反满行动提供抗争资源，这一时期清史叙述的主线刻意突出满人对汉人的压迫和汉满两族在人种和文化方面的差异，以突显汉人的文明优越感，对清初明代遗民言论的解读实基本认同宋朝以来流行的“夷夏之辨”观。

上个世纪三十年代以后，因日本入侵触发了知识界感时忧愤的躁动情怀，各类清史论述对清初遗民思想的高调推崇更成为彼时宣泄悲愤心绪的渠道，慢慢淤积演化成一种现代民族主义的群体想象，并适时集中喷涌出来。可是细究其义，其主导言论不仅仍未跃出夷夏之辨的古典逻辑，反而更加有所强化。这里仅举一例，郑天挺在 1938 年的《日记》中曾说过：“自国难日急，学者好读遗民诗文，余则主读中兴名臣集，以为遗民诗文固可以激励正气，而中兴名臣之所作，于激励正气外，兼可以振发信心。当千钧一发之际，不有匡济之术，乌可以复兴哉？”[①] 郑天挺表露出的这番心迹，说明他虽不赞成学者沉迷于遗民诗文，徒发感慨，却也间接折射出了当时知识界的普遍阅读风气，似仍未脱离借明遗民感愤言辞浇心中之忧时块垒的旧式轨辙。

新中国成立以后，明清转型这段历史基本上被看作明朝末年思想“启蒙期”的延续和遗响。所谓“启蒙”被解读为中国传统学问开始对西学的输入频繁做出回应，并孕育出了新的观念，与此时中国社会中普遍出现的商业资本主义萌芽同步发生，形成互动态势。二是对宋明理学压抑人性的批判和对情欲生活方式的肯定，构成了反专制的舆论基础，是对近代欧洲人性论解放思潮的呼应。这套论述几乎完全挪用西方从中世纪迈向启蒙时代的历史书写程式，大体是对欧洲近代思想演变过程的刻意模仿。另一个现象是，大约在上个世纪五十年代到六十年代，出版了大量用唯物辩证法诠释清初“启蒙”思想家的作品，论述主旨大致都遵循着官方意识形态中的核心“启蒙论”宗旨。同时，大多采取的是“哲学史”式的讨论规则，即把遗民言论归纳成本体论、认识论、价值论、人生论等条条框框，进行填充式阐述，很少有人脱离二元论分析的窠臼。

[收稿日期] 2017-12-20
[作者简介] 杨念群（1964—），男，中国人民大学清史研究所教授，北京 100872；yangnq2011@163.com
[基金项目] 教育部人文社科基地重大项目“百年清史研究学术史”（11JJD770002）资助成果。

① 郑天挺：《郑天挺西南联大日记》上册，俞国林点校，中华书局，2018 年，第 18 页。

上个世纪九十年代以后，对明末清初思想文化的探究力求突破“哲学史”叙述的僵硬套路，以免随意裁剪清初时论，造成对遗民思想真义的污染和伤害。一些学者把视线逐渐延伸向言论产生的历史氛围和时人心态，试图感同身受地接近和领悟清初知识阶层的心绪氛围和感情结构，而不仅仅拘泥于那些飘浮在表层的表态式言论。这股称之为新文化史的研究浪潮，日益取代老套陈旧的阐释模板，渐趋汇入学界主流。本文拟分三个部分，对明末清初的思想学风及其在文化层面的变化做出一些概要式梳理和观察。

一、反思“民族主义”与“进化论”模式支配下的明清鼎革研究

在西方诸多引进思想之中，我认为除了“科学主义”之外，近代“民族主义”思潮大概对中国学界的影响最大，其支配作用从民国初年的明末清初思想研究中即已初现端倪。到了上个世纪三十年代，更是因日本入侵而达于鼎盛。但这些因现代帝国主义入侵所表达的“民族主义”忧患情绪，却大多建立在满汉冲突的历史记忆之上，使用的还是驱除鞑虏、恢复华夏的传统表述。

最有名的激愤之词，恐怕莫过于钱穆的以下表述，他说：“满清最狡险，入室操戈，深知中华学术深浅而自以利害为之择，从我者尊，逆我者贱，治学者皆不敢以天下治乱为心，而相率逃于故纸丛碎中，其为人高下深浅不一，而皆足以坏学术、毁风俗而贱人才。”① 刘师培的言论与钱穆可谓相互呼应，他描画清代的文化氛围是这样的：“盖士之朴者惟知诵习帖括，以期弋获，才智之士，惮于文网，迫于饥寒，全身畏害之不暇，而用世之念汩于无形。加以廉耻道丧，清议荡然，流俗沈昏，无复崇儒重道，以爵位之尊卑判己身之荣辱。由是儒之名目贱，而所治之学亦异。”② 梁启超对此有类似的看法，他说：“异族入主中夏，有志节者，耻立乎其朝，故刊落声华，专集精力以治朴学。”③ 钱穆在《中国近三百年学术史》的“自序”中，特别点出了这本书的撰述时间是在“九一八”事件发生的时候：“斯编初讲，正值‘九一八事变’骤起。五载以来，身处故都，不啻边塞，大难目击，别有会心。司马氏表六国事，曰：‘近己则俗变相类’，是书所论，可谓近己矣。岂敢进退前人，自适己意？亦将以明天人之际，通古今之变，求以合之当世，备一家之言。”④

又如冯国瑞在民国二十六年所作《顾亭林入吴事迹考》一文开篇即写道：“昆山顾亭林先生，不仅为有清一代之朴学大师，民族思想与黄（梨洲）、王（船山）并著。”任东在为此文撰写的“题词”中则说，顾氏在“胡运未衰，汉祚难复”的境遇下，“老而著书，指陈天下郡国利病，将以遗后人”。后面马上联系现实境况发出感慨：“然身逢丧乱，志极幽忧，昆山为亭林故乡，与余同郡，今悉遭倭寇所蹂践……当蒙阴祐。”⑤ 这明显凭借的还是在“民族主义”概念包装下的满汉对立思维。

高良佐在《清代民族思想之先导者》一文的开头就表示：“夫清之兴也，乘明末内乱之机，以异族入主中国；明之遗民，抱国亡家破之痛，怀光复故鼎之志，或则文字鼓吹，或为投袂举义，故排满之思想，光复之运动，前仆后起，再接再厉，终清之世，未尝中辍，卒之得诸吾族者仍为吾族所有，为我国近世史之一大关键焉。究其致此之由，则以我之固有汉族本位思想，实为其主要之原动力也……而汉人之种族思想，以积怨日深，表现益著，伏流奔莽，潜灭无定，

---

① 钱穆：《中国近三百年学术史》上册，商务印书馆，1997 年，第 2 页。

② 刘师培：《清儒得失论》，吉林人民出版社，2013 年，第 226—227 页。

③ 梁启超：《清代学术概论》，商务印书馆，1930 年，第 28 页。

④ 钱穆：《中国近三百年学术史》上册，第 3—4 页。

⑤ 冯国瑞：《顾亭林入关事迹考》，《西北史地》1938 年第 1 卷第 1 期。

至于清末，乃成波澜雄伟之壮观。辛亥一役，告厥成功，非偶然也。”① 这段话的意思是说，辛亥革命即以“排满”为号召，外面却包裹一层“民族主义”的西式外衣。所谓“反满”口号，不过是古典夷夏之辨的一个自然延伸，并不是什么新的东西。所以他的结论是：“其致力虽各不同，而皆以反抗异族，提倡汉学，以激发民族自觉为本旨则一也。”类似贴着“民族主义”标签，实则认同夷夏之辨逻辑的言论随处可见，如束世澂的《王船山先生之政法思想》就明确指出，王船山政法思想根本之一就是“种族之防不可不切也”。② 侯外庐则在《船山学案》里特别挑明，王船山对晚清民族主义思想的兴起发挥着相当明显的制约作用，他注意到：“船山之学，盛于清末策论时代。当时争诵船山史论，以求膺识时务之选。其注意民族革命者，则专论船山华夷思想，以为反清的号召。”③ 可见，这一时期的言论并没有明确区分现代“民族主义”与传统“华夷之辨”论说的差异性究竟何在。

还有一批学人亦借助“民族主义”要旨，探讨清代史学之演变特性。吴景贤在《清代史学与民族思想》一文中，就把“民族主义思想”当做贯穿整个有清史学的一个总体线索和脉络展开分析。他把清代史学分为三个时期。从明末遗民，中经乾嘉史学，一直到晚清的革命史学，都是在“民族主义”思想的规范下形成和演变的。第一阶段为“清初民族史学之发生”，基本聚焦在顾、黄、王三大家和万斯同、邵念鲁、全祖望等核心人物身上。第二期是“乾嘉民族史学之潜伏”，围绕赵翼、王鸣盛、钱大昕、梁章钜等人展开讨论。第三期是“清末民族史学之勃兴”，则主要集中探讨章太炎的民族史论，并涉及晚清学人如何重新唤醒清初明遗民的历史记忆，以资当下史论之用这样的主题。④

对明末清初思想评价的另外一派则通过寻求其思想的“客观性”，力求为这个时期的许多论述寻求“科学性”基础。梁启超就明确说过：“这个时代的学术主潮是：厌倦主观的冥想而倾向于客观的考察。”⑤ 这方面的代表作，应该是何炳松为胡适、姚名达的《章实斋先生年谱》所作的一篇长序。在这篇序言中，何炳松首先批评以往学人只按今古文经学的阵营划分思想流派的做法，硬把章学诚拖到某个特定“门户”中去，把“‘六经皆史’这句话看做章氏一生学问的唯一贡献”。他说：“我以为章氏固然是门户中人，这种拖人下水使他同流合污的情形，在科学方法还没有传入以前的中国学术界谁亦免不了，这不是章氏的罪过。但是我以为章氏真正的面目和伟大的贡献，绝对不在‘门户’中，却在‘门户外’。”何炳松认为，章氏对中国史学上的第一个大贡献就是记注与撰述的分家，换句话说，就是他能够把中国二千年来材料和著作畛域不分的习惯和流弊完全廓清了，而且因此并能够把通史的旗帜树得非常鲜明夺目，这是章氏素有的特识，意即打破了唐代刘知几首倡纪传编年两种体裁，使中国史材料和著作的门类层次不分的旧传统。

章氏对史学的另一个贡献，就是他所说的“天人之际”完全可以用客观主义和主观主义的界分予以解释。“天人之际”与汉代董仲舒根据阴阳五行而产生出来的“天人之际”风马牛不相及。章学诚这样说：“盖欲为良史者，当慎辨于天人之际，尽其天而不益以人也。”章氏的意思是，精于史学的学者应该辨明什么是客观主义，什么是主观主义，然后纯用客观主义去观察一切事物的真相，不应该参杂丝毫主观的成见。这是章氏对于史学上客观主观学说阐释的一个大前提。另一方面，章氏史学又有主观的成分在里面。他认为，历史的内容是人类的事实，事实的外表就是史文。历史家研究人类事实的时候，看见他们有得失、是非和盛衰消息，当然会发生出入予夺和往复凭吊的心理作用，因此就免不了生出气和情来。这种气和情，就是史学上主

① 高良佐：《清代民族思想之先导者》，《建国月刊》1933 年第 9 卷第 5 期。
② 束世澂：《王船山先生之政法思想》，《史地学报》1924 年第 3 卷第 4 期。
③ 侯外庐：《船山学案》，重庆三友书店，1944 年，第 1—2 页。
④ 吴景贤：《清代史学与民族思想》，《国师季刊》1940 年第 7、8 期。
⑤ 梁启超：《中国近三百年学术史》，上海古籍出版社，2014 年，第 1 页。

观主义的两个元素。这两个元素尽量在史文上发表出来的时候，就是世界上绝顶的好文章。但是这里面有客观和主观的不同，我们应该辨别清楚。这种评价，显然是把章学诚史学装入西方二元论的架构里去裁量其价值。那么人类就永远得不到一部平心静气秉笔直书的历史吗？章学诚找到了一个调剂的办法，其大意是：主观里面的气本来是违理自用的，倘使能够合于理，那就是客观的了。主观里面的情本来是汩性自姿的，倘使能够本于性，那就是客观的了。章氏主张用合理两个字来救济主观的气，用本性两个字来救济主观的情。换句话说，如果能够用我们的理性来限制我们感情的冲动，那么我们主观里面的气和情自然可以和客观里面事实的真相印证，做到两相符合。

何炳松不由发出感慨说，章氏所说的话虽然不一定和现代心理学家完全相合，但是他对于史学上客观主观的分别看得这样清楚，他对语言主观里面两个元素的分析和性质说得这样彻底，他对于限制主观、达到客观的办法想得这样周到。于是觉得海格尔（Hegel）的“民族精神说”，英国白克尔（Buckle）的“文化进步的定律”等等“历史的哲学”，都显得肤浅。[①]

民国初年，进化论的引进在明末清初学风的研究中带有指针性意义。有的文章在标题上就直接套用比附“进化”思想。王孝鱼的《王船山的历史进化论》一文，开头就劈面指斥古代史观：“我们中国，一向是崇拜上古的观念笼罩着思想界……直至现代，接受了西方的文明，认识了西方思想的全部，才慢慢地更正过来。”王孝鱼认为，王船山很“重视物质文明”，有不少反驳“重朴”的言论，阐发“节损”的害处，在他的眼里“朴就是无用的别名，重朴就是要把文明归到野蛮，人类归到禽兽”。王船山提倡物质文明的一个根本观点是“既要珍生，必求情之适畅，物质文明不就是适情的工具吗？走路不舒适了要坐车，坐牛车不舒适了要坐大车；穴居不舒适了要建筑房屋，简单的房子不舒适了要住有新式设备的洋楼；结绳不舒适了要创造文字，简单的文字不够用了要创造复杂的文字。……这些都是人类求适其情，求珍其生的种种表见。这就是历史进化。”

文章还认为，“物质文明”提高了，相应就会决定人的行为和心理，自然也就随着有了变迁，有较易向上的可能性。因为人类要“珍生”“适情”，固然是注重物质文明的一个理由，但又不是“享乐主义”。还因为物质文明提高了，人类的生养方面，环境方面，自然要好得多。[②]

侯外庐在《船山学案》第五节“人性论与道器观，人类的能动性”一节中，也把王船山的“道器”论与探究自然法则这一西式观点衔接贯通，他说：“人类不仅反映自然，而且能够循自然的规律而改造自然（或世界），因而复改造自己的气质。船山的道器观更富有近代思想的内容，这不仅因为他认识器先道后，而且更因为他把人类对于自然（或世界）的创造活动，提到妥当的地位，谓创器即以创道。他和主观观念论者相反，乃是依据对象的合法则性（实在），而创造法则。”[③] 王船山的许多议论含有近代的平均主义和法权思想，却又与西方的近代思想略有不同，船山“从平均主义达到形式的平等主义，和卢梭的天赋平权说不同，而强调了政治上的人为的调节，肯定了道德律之节制。”[④] 从《船山学案》的目录中，也可以看出受进化论影响的诸多迹象，如第二节“船山的自然史哲学——絪缊生化论”，第六节“船山人性论中的近代命题”，第七节“船山的知识论”，第八节“船山的人类史论”等等。

王船山的历史观也被套入进化论的框架里面进行解说，如说“他虽然犹保留三代盛世的观念，但在内容上则从历史的进化观，已经否定了王霸分期之说。他的立说，是由野蛮到文明的进化论出发，他常说明太昊以前人类犹禽，轩辕以前人类为夷狄（指野蛮人），划分野人之

① 以上均参见胡适、姚名达：《章实斋先生年谱》，“何炳松序”，商务印书馆，1929 年。

② 王孝鱼：《王船山的历史进化论》，《中山文化教育馆季刊》1935 年第 2 卷第 1 期。

③④ 侯外庐：《船山学案》，第 69 页；第 96—97 页。

‘质’与华人之‘文’，这是最合近代科学的论断”。[1] 这明显是按古典“文质之辨”的逻辑来规划船山历史观的大模样，但“文质之辨”并非如进化论那般始终想构造出一条线性的发展脉系，而仍是从回向三代循环论体系中演生出来的历史想象。[2]

侯外庐还擅长拿同时期学人的思想作类比，其结论是：“平心而论，船山的进化历史观，是近代的眼光。”和他相比，像邵康节之类不过是“中古的小天地观，犹蜘蛛之织网，依样不出檐下与树间”。[3] 因为他的史论超出历来先设的定理，通过把握理势的统一，以说明客观的合法则运动。[4]

与后来僵化的意识形态机械写作相比，侯外庐并不想“以今概古”，把船山史论拔高到超越时代的“先知”预言的地步。如他说：“船山的史论的最大精神即在企图说明历史具体时代的特性，这在原则上是科学的，他认为一代有一代的制度特性，不能混同，故结论为‘要非参万世而咸率由’，古之制不可概今日，今之制不可垂后日，所贵乎明史者则在于认史的发展理势，这是一个封建时代大胆的论断，直至今日犹足以示范那研究历史的紧要前题。”[5]

嵇文甫则在《船山哲学》中，把王船山对古今制度因革的看法，当做是一种发展的眼光，更用社会发展阶段的逻辑概述其历史要义。如说：“他把封建看作从万国并立到一统天下的一种过渡制度，不专就一种制度本身上看，而从历史发展的趋势上过程上看，这种观点极可称赞。由部落而封建以至集权国家，与近代学者所讲社会发展的阶段亦颇相类。他认定从散乱到统一是历史发展必然的趋势，这是一种‘贞一之理’。”[6] 这段话里已明确出现像“必然趋势”“社会发展阶段”这样的说法，相当接近后来教科书式的表述。

在第三章“华夷文野论”中，嵇文甫认为船山的“华夷论”是最极端的民族主义。“他看一姓的兴亡轻，而看民族的盛衰重，宁可失位于贼臣，不可卖国于外族。不能自保其民族，便什么仁义道德都不配讲了。”[7] 又说：“他要把中国附近风土相类的小民族统列入中国的版图，使同化于中国，这分明是从自固族类的民族主义，转而为向外发展的大中华主义。”[8] 船山的高明之处，在于并不固守汉族为唯一之文明源头的看法，而是认识到汉人祖先也可能是野蛮人，是夷狄，“他居然敢把夷狄禽兽作为我们的祖先，在进化论输入中国以前，这样说法实在太大胆了”。同时王船山也承认中国之外的夷狄也可能拥有先进的文明，两方面是可以相互转化的。“他并且说当中国正为夷狄禽兽时，也许其他地方文明正盛，各民族文化发展先后迟速不等，而华与夷可以前后易位，文明并不是中国所专有的，至于他说中国文化日衰，将由文明人退为夷狄，更退为禽兽，虽然没有完全摆脱邵康节元会运世的循环论，但亦自有一种道理”。[9] 这个观点，其实是先秦时期孔孟曾经谈到过的夷夏可以相互进退转换的古义，不算是什么大胆言论，与进化论没有什么关系，但在嵇文甫的论说框架里，两者却是相通的。

还有一种思路，就是把清初几大思想文人更合规格地塞入既定的解释套路，并与现实需求一一对应。何贻焜编著的《亭林学术述评》一书即是如此。作者专列一节，对比顾亭林思想与“新文化运动”“新生活运动”之间的关系，故有以下说法：“顾先生觉得社会像一个有机体，个人意识既可以影响社会意识，个人行为也可以影响社会行为，所以他特别注重个人的学识和操守。”[10] 这简直就是把亭林幻化成了民国初年的知识人在说话，或者好像一个国民党人在大谈社会改造方案，进行“心理建设”和“物质建设”。又如“顾先生对人口分配问题，曾有一段很精辟的言论，足为现代从事农村运动与社会运动者的参考”。[11] 再如作者认为：“就轻重缓急而言，顾先生还是偏重唯心的”，这是以“唯物论”还是“唯心论”二分法衡量学人境界深浅的一个突出例子。

---

① 侯外庐：《船山学案》，第 126 页。

② 参见杨念群：《“文质”之辩与中国历史观之构造》，《史林》2009 年第 5 期。

③④⑤ 侯外庐：《船山学案》，第 133 页；第 135 页；第 138 页。

⑥⑦⑧⑨ 嵇文甫：《船山哲学》，开明书店，1936 年，第 62 页；第 97 页；第 100 页；第 103 页。

⑩⑪ 何贻焜编著：《亭林学术述评》，正中书局，1944 年，第 34 页；第 38 页。

从这本书的目录来看，套用现代社会学、经济学和史学理论的痕迹非常明显，即如第二篇“顾亭林先生的社会观”中就列有这样的标题：“改造设计的方案（一）心理建设”“改造社会方案（二）物质建设”，最后一节是“从顾先生的社会观谈到中国新生活运动”。又如第五篇“顾亭林先生的经济思想”则列有“交易论”“生产论”“消费论”等小标题。作者明说：“要研究社会现象，有种种不同的方法，但是最普遍的恐怕要算是历史的方法（historical method）了。”在另一节中又说：“除历史方法外，还得应用观察的方法（method of observation）。”① 在《对顾先生经济思想的评价》一节中，作者更是直接引用穆勒（James Mill）在《经济学概要》（Elements of Political Economy）中有关经济学“四分法”的观点。穆勒说：“经济科学包括四种研究：（一）支配生产之定律如何？（二）社会劳动所产之物如何分配？其定律如何？（三）货物互易之定律如何？（四）支配消费之定理如何？”《经济学概要》即分四章：（一）生产；（二）分配；（三）交易；（四）消费。顾亭林虽不知有“四分法”，但对于生产、消费、交易、分配均曾论列，所以用“四分法”去分析顾亭林的经济思想，并无不合之处。②

在另一部题为《中国十七世纪思想史》的著作中，杨荣国更是以一种接近战斗的激烈姿态勾勒明末清初的思想谱系，且看他书中所立一些标题即可明了其用意，如第二章论黄宗羲就设计了如下标题：“宗羲的论实践和他的反主知主义”，“宗羲的反君主专制与倡导民主”，“宗羲论发展工商业与实行土地国有”。又如“王船山”一章所立标题则是：“船山的社会发展观”，“船山的民族民主思想和他的反对古制”，“船山的维护农村利益与消除农业土地上的垄断”。

在“绪论”里，杨荣国明确指出，到了十七世纪，适当明末清初的时候，已呈现出不同的历史景象，这种景象就是资本主义萌芽的出现。它主要表现在四个方面：一是都市经济的发达，主要是指丝织品和磁器，二是海外贸易的展开，三是田赋征收银两，四是土地之兼并。以这四条做前提，封建经济的基础就此破坏了。如果不是满清入关，实行一套落后的封建统治，中国资本主义的开展是很有可能的。③ 此书的结论非常明确：“考其所以蓬勃进步之由，实由于当时的社会经济有了变动，已呈现着资本主义活跃的前期形态，因而反映在思想的争斗上，一方面否定着旧的静止的烦琐的和专制的思想，另一方面则在创造着新的实践的科学的和民主的思想。”④

从此解释出发，黄宗羲的《明夷待访录》俨然成了反君权倡民主的檄文，书中还有一些似是而非的比附，如说：“至于专制制度，宗羲大致的意思，认为如果不废除君主的话，则实行君主立宪”；“就是把宰相的权加大。”⑤ 又如：“船山的民族主义，和孙中山先生的民族主义是一样的，是在中华民族自求解放，中国境内各民族一律平等。”⑥ 这些观点就更不知从何说起了。

以“唯心”“唯物”二元对立的模式概括明末清初思想界的特质，在当时蔚然成风。杨向奎在《<明夷待访录>作者黄宗羲》这篇介绍性文章里，就把黄宗羲的理气、心性论置于这个理论模式中进行裁定。他首先这样说：主观唯心主义者谈心谈性，客观唯心主义者谈理谈气。但在探讨理、气的学派中分化出唯物主义思想家，北宋张载是其中卓越的一个，梨洲也肯定了横渠虚空即气的理论，说明他在理气问题上的反唯心主义思想。但杨向奎又认为，黄梨洲在理气问题的理论上属于唯物主义，这是哲学史家所承认的，但他在进一步以理气一元论解释心性一元论的时候，却进退失据而陷入唯心主义的泥沼中。这指的是他同时信奉阳明心学，所以造成了追寻“良知”的过程中无法安排“理气”的位置。因为“理气”“心性”之学属于两个思想体系，勉强合起来，只能是二元论，否则或者倒向唯物，或者倒向唯心，而梨洲于此最终倒向了唯心。⑦

---

①② 何贻焜编著：《亭林学术述评》，第 28 页；第 168 页。

③④⑤⑥ 杨荣国：《中国十七世纪思想史》，东南出版社，1945 年，第 5 页；第 14 页；第 27 页；第 102 页。

⑦ 杨向奎：《<明夷待访录>作者黄宗羲》，《史学月刊》1980 年第 1 期。

那么，梨洲为什么进退于心物之间而不能自拔呢？杨向奎认为，这可以归因于他的阶级立场问题。黄宗羲一生的思想行为可分为“两截”，他早年是一位爱国的民族主义者，但晚年于出处大节未能坚持早期原则，致有“遗民不世袭”之讥。在哲学思想上摇摆不定，在政治行动上前后也不一致。在理气问题上他采纳横渠说，而主张唯物主义一元论，在心性问题上却采纳陆王一派的唯心主义一元论。同是一元，而唯物唯心对立，但梨洲企图沟通两说，互相比附，以理气一元说明心性一元，结果使唯心主义一元论污染了唯物主义一元论。关于黄宗羲的政治思想，杨向奎的表述也是典型的意识形态优先式判断，如他说：“在政治思想上，他的思想核心是反封建，虽然他意识不到这一点，他反君主、反吏胥，反封建法制进而探讨封建土地所有制问题，是他对整个封建制度有了怀疑。但新过程在他的思想中还没有形成，反封建而没有新的出路，那么你将如何安顿自己？”[①] 总之，黄宗羲最终还是迷失在了唯物还是唯心的论辩乱局里无法脱身。

还有一种研究倾向是紧密对应西方思想的发展阶段，把明末清初的思潮理解为一种“启蒙思想”，这派观点可称之为“启蒙论”。梁启超率先把清初学术思潮当做一种“启蒙期运动”加以认识，并看做是晚明王学极盛之弊后发生的结果，因为“晚明理学之弊，恰如欧洲中世黑暗时代之景教，其极也，能使人之心思耳目皆闭塞不用，独立创造之精神，消蚀达于零度”。[②] 这样就造成“学者习于‘束书不观，游谈无根’，理学家不复能系社会之信仰”。因此顾炎武等人“乃起而矫之，大倡‘舍经学无理学’之说，教学者脱宋明儒羁勒，直接反求之于古经”。[③] 在此之后，一些清初学者甚至直接被贴上了“启蒙思想家”的标签。如侯外庐的一篇文章标题就是《方以智——中国的百科全书派大哲学家：论启蒙学者方以智的悲剧生平及其唯物主义思想》，此文题目显示出三个关键词：一是“大百科全书”，二是“启蒙学者”，三是“唯物主义”，实际上把方以智定位成了类似狄德罗或笛卡尔式的西方启蒙学者。文章对方以智著作《通雅》的评价是：“（一）从著作的体例内容上讲，它部分地是‘百科全书’派唯物主义的中国版；（二）单从方法论上讲，它部分地又是笛卡尔思想的中国版，和笛卡尔在某些科学如数学、物理学上的成绩一样，方以智通过他的方法，在文字语言方面首先提出语文一致的学说，适应了近代民族形成的启蒙倾向。”侯外庐举出其“质测”之学就是科学唯物主义的表现，“显然和中世纪宋明的正宗道学家的态度是相反的”，是从自然史出发的唯物主义一元论，“表现出启蒙学者对封建礼教信仰者的斗争”。[④]

侯外庐把方以智的“科学观”和他的人文政治观分别进行评价，断定其“科学观”较为进步，而社会观则有自相矛盾的嫌疑，无法满足真正的时代要求。他说：“启蒙者的一般倾向，善于探求万世的乐土或黄金的世界，而不可能懂得现实社会改造的方向。然而随着时代的发展，他们也可能提出一种乌托邦而客观上仅是民主的要求，也可能提出一种改造方案而客观上仅是公法的要求，黄宗羲属于前者，而方以智属于后者。”两相比较：“笛卡尔—荷尔巴赫是世界哲学史上的著名大师，然而中国启蒙大哲学家方以智却埋没了三百年。”[⑤]

方以智“科学观”之所以先进乃是在于“已经得出了相似于笛卡尔的命题”，这个命题是“宇宙永远保存着同量的运动”，并且不完全地猜到了能力不灭的原理。[⑥] 而且“从生成发展的量变的运动学说，他不但批判总结了古人本末、先后、有无、道器的旧说，而且批判了利玛窦等

① 杨向奎：《< 明夷待访录 > 作者黄宗羲》。

②③ 梁启超：《清代学术概论》，第 10 页；第 4 页。

④⑤ 侯外庐：《方以智——中国的百科全书派大哲学家：论启蒙学者方以智的悲剧生平及其唯物主义思想（上篇）》，《历史研究》1957 年第 6 期。

⑥ 侯外庐：《方以智——中国的百科全书派大哲学家：论启蒙学者方以智的悲剧生平及其唯物主义思想（下篇）》，《历史研究》1957 年第 7 期。

的上帝创世纪……在生物进化论以及万有引力、细胞说还没有出现的时候，方以智的这样的定理是最进步的”。[①] 尽管方以智的表达还是古典式的，却孕育着现代科学的胚胎思想，“他的气即天，物即天、天地一大物理、两间皆实、心亦一物等命题，已经意味出物质存在是第一性的”。因此，他到处对以心以神为第一性的各种唯心主义学派如儒佛道和基督教，展开了无情的斗争，从而捍卫着唯物主义的阵地。这正是市民反对派从光明理想和封建黑暗不相容的悲剧生活，折射到世界观的革命意识。[②] 侯外庐把方以智的世界观概括成以“火”为中心的唯物主义一元论。

对这个看法，杨向奎提出了不同意见。在与学者冒怀辛的通信中，杨向奎指出，如果把方以智“火”的一元论放在世界范围内观察，“这不过是近代科学没有发达以前的一种臆测，它不是科学。自然哲学而不是科学的抽象，也就很难成其为哲学，但方以智还处在自然哲学就是科学的阶段，实验科学还没有发达起来，它还处于臆测的期间”。[③]

侯外庐提出的明末清初思想“启蒙论”对后世影响很大，如他的学生邱汉生对李颙思想的评价，就说其“明体适用之学，悔过自新之学，囿于理学家的思想范围，没有什么创新。虽然自成一家之言，其思想价值是不高的。但是其思想中的‘同民之欲’观点，其《观感录》中表彰出身卑贱的学者的观点，其《四书反身录》中，主张讲学，主张集会结社的观点，是十分可贵的。因而，李颙思想就具有启蒙思想的性格”。[④] 直到本世纪初，仍有学者论证晚明出现的社会批判思潮，与王学初创时的批判精神相比，带有明显的启蒙主义色彩，明道救世的主题极其鲜明。[⑤]

在老一辈学者中，蔡尚思则突出赞赏黄宗羲的反君权思想，认为学界多注意其在《宋元学案》《明儒学案》方面的思想史地位，而忽略了他在《明夷待访录》中阐发的“反君权”思想。古代关于君权的设计，主要有宗法世袭、选贤让贤、虚君无君等几大派，《明夷待访录》批判君主专制最为激烈，直到清末还为资产阶级民权派所大力宣传。[⑥]

对老一辈学者惯于从“唯心”“唯物”二元对立视角观察明清鼎革时期思想的做法，自上世纪八九十年代以来逐渐遭到一些年轻学者的反思与批评。他们认为，应尽量避免用今人的观点去刻意审读裁断古人思想，而是从古人自身的论说脉络和生成语境出发去体悟其深意。这里仅举一例，以观此争论之大概。2013 年第 1 期的《史林》，发表了贾庆军的《黄宗羲与弟子学术分歧研究之思考》一文。针对方祖猷认为黄宗羲晚年和其弟子产生分歧，是由于他表面上的经世主张受心学残余和慎独风格的羁绊，贾庆军提出：“显然，这种道德修养方法与潘平格相比是落后了，也与黄氏的经世主张不相配合。难怪甬上弟子为潘平格学说所吸引，对刘蕺山之学由信而疑而离了。”[⑦] 意即正是因为黄氏弟子不满意其师固守心学门户，转向“实学”的决心不够彻底，所以师生之间才产生分歧。贾庆军概括其观点云：“照方先生看来，明清之际学术风气和社会思潮已经改变，出现了所谓的人文主义思想和实学思潮，这种思潮除了开拓了自然科学等新领域之外，还将传统的经学和性理之学改造为经世致用之学，这是历史的一种进步。而黄宗羲一方面开拓出天文质测之实学，提倡经史经世，另一方面却又坚持其承自蕺山的性理之学。所以黄宗羲是既进步又保守，在前一方面他是弟子们的导师，而在后一方面则不如弟子们进步了。”[⑧]

贾庆军觉得方祖猷把王学及其弟子的学问当做人文主义解放思想完全是现代人的一厢情愿和断章取义。在阳明看来，良知或天理是一种自然的存在，在其中万物一体、理气合一、心物合一，在本体意义上，良知或天理就是宇宙整体。所以，良知之学体现的是一种整体思维，它

---

①② 侯外庐：《方以智——中国的百科全书派大哲学家：论启蒙学者方以智的悲剧生平及其唯物主义思想（下篇）》。

③ 杨向奎、冒怀辛：《关于方以智和中国传统哲学思想的讨论》，《历史研究》1985 年第 1 期。

④ 邱汉生：《关中大儒李颙思想再探（下）》，《西北大学学报（哲学社会科学版）》1987 年第 2 期。

⑤ 李海生：《社会批判思潮与明末清初的学术转变》，《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》2001 年第 3 期。

⑥ 蔡尚思：《黄宗羲反君权思想的历史地位》，《文史哲》1987 年第 2 期。

⑦⑧ 贾庆军：《黄宗羲与弟子学术分歧研究之思考：〈清初浙东学派论丛〉专章析评》，《史林》2013 年第 1 期。

超越了主客观二元对立的划分模式。[1] 他指出："如果牵强附会以现在唯物唯心之标签来标识朱子逐物致知和禅学明心见性之思维方式的话，前者是唯物的，后者就是唯心的。无论是唯物还是唯心，皆是在人（心）物分离或主客观分离的方式下产生的，而这两种倾向都是阳明所反对的。阳明良知之学不是唯物的或唯心的，更不是什么主观唯心主义，它超越于唯物唯心两分之思维模式之上，力图以一种更完整、更本源、更真实的方式接近世界的本来面目。"因此，更应该将良知之学称为整体之学或整体圣学。如此说来"以近代唯物唯心二元思维去理解王学，并进而将唯物进化论设定为历史进步的表现，最终必然是将王学看成是唯心的和落后的……这不仅无法正确理解阳明心学、刘宗周和黄宗羲的'气一元论'，也同样无法正确理解所谓的明清'实学'。"[2]

贾庆军举例说，对黄宗羲弟子万斯同经世思想的评价，以及民本思想的四个方面（对君主专制的批判，对农民起义的同情，对妇女命运的同情，对海商和市民斗争的同情），一看就是近现代唯物史学的典型论域。这些论说完全可以在儒家传统体系中获得恰当的理解，不应被近现代学者牵强附会成近代进步或革命思想。文章还讨论了全祖望的气节问题，说到方祖猷"本来可以更深切地感受到全祖望那儒家士人体认和践行天道之勇气和信心，但他却将其气节阐释成了一种阶级性和民族性的产物。这样的产物经常会出现在近现代唯物史观僵化教条的意识形态教科书中，却是古人所不理解的"。文章对"所谓的全祖望思想的人民性、民主性之阐释更是让人费解。在全祖望等儒家士人看来，人们行为的正当与否皆看其是否符合天道，而不是其人数多寡还是阶级性。以现代阶级革命的观点来阐释古人天道革命的思想，有似南辕北辙"。[3] 而潘平格的事功之学显然不同于现代唯物主义，他所追求的功业依然是道德意义上的。同时，潘平格也不是儒学完整天理之继承者，可以说，他是介于前两者之间的一种事功学者或实学学者，这种实学不同于儒家整体实学，也不同于近现代功利实学。因此，万斯同、全祖望、潘平格等所谓对黄宗羲的突破是否具有进步意义，是值得怀疑的。与其说是进步，毋宁说是一种退步。[4]

此文还批判了过高估计清初"实学"价值的舆论导向，指出这种导向是从现代唯物主义的思维方式出发，以为只要关注现实的学术就是实学，所以才把万斯同、全祖望、潘平格等注重从现实出发的浙东学人看成是实学和进步的代表。殊不知，万斯同等人的实学和近代实学根本不是同一种东西。近代实学是与西方物质技术联系在一起的，它注重的是技术对自然世界的征服，这一世界既包括物质自然世界，也包括人的思想世界。万斯同找到的不是近代实学意义上的学问和人性。在学术上走向考据之学，其表现是经史之学泛滥，对节目时变之崇拜，在性学上虽然出现对现实人欲的承认，但这一人欲和近现代人欲大不相同，是现实之道德情感，这导致礼学的盛行。此礼学与理学本质是一样的，即从节目时变中寻求某种道德规范。这种割裂天道的性学反而更加严肃和拘谨，也为后来所谓的礼教吃人埋下了伏笔。故而崇尚所谓经世实学的浙东学人并不一定走向近代功利实学，他们反而会形成一种更为僵化的礼制统治。他们拘泥于现实行为建立的礼制规范比之整体天道就要狭窄多了，其严厉程度也在不断加剧。所以，万斯同、潘平格、戴震等人的所谓现实人欲不仅不是开放，反而会形成更为严厉的道德专制。[5] 通过以上论辩可知，黄宗羲和弟子们的分歧实际上是推崇整体儒学还是片面事功儒学的分歧，这种分歧无法用近现代的进化论和二元论思维模式予以解释。

陈強在《理学实践的失败与清学的兴起》一文中，提出了类似的问题，所谓"实学"的兴起不仅仅是一种问学方法的革新，而且是士人群体人生价值观的改变导致的一场政治运动。此

---

①② 贾庆军：《黄宗羲与弟子学术分歧研究之思考：〈清初浙东学派论丛〉专章析评》，《史林》2013 年第 1 期。

③④⑤ 贾庆军：《黄宗羲与弟子学术分歧研究之思考：〈清初浙东学派论丛〉专章析评》。

文把明清易代时继理学而起的“清学”当做“儒道”作为信念诚挚的政治运动加以分析，断定理学政治实践的失败导致了清学的兴起。这与主要着眼于学术重心的移易以及问学方法的革新，因而倾向将其解释为空言心性之玄谈的反动，或者儒家智识主义的兴起的观点截然异趣。①

作者指出，宋儒素有功利道德相互对峙的王霸之辨，朱子陈亮之争实则是凭恃理想的道德心性还是实用型的践履法则之争，最终以人性之完善为基石的三代由此悬为国家行为的既定方向，而政治家正心诚意的个人修养则普遍视作臻于此境的不二法门。仍有争议的只是心性工夫的具体方式，是以正闻熏习之道问学为主，还是以诚明自照之尊德性为主，而明亡的结局使得理学的信仰渐趋坍塌。事实上，真正给予新儒学以致命一击的并非清初学者的实证研究，而是当时流行的对于人性终臻完善的悲观失望的情绪。正心诚意的王道政治，不仅没能造就“天理世界”，而且还导致武备废弛，国力耗散，从而引发惨绝人寰的易代鼎革。“心”由此被褫夺了作为检验真理之标准的资格。在宋儒那里，所谓认识之真无非心上觉得合理，而清人则将真理的准绳转移到了外在的“事实”。

明清之际学术思潮的变迁一直被视为某种“由虚转实”的演变过程，“实学”也就顺理成章地成为清学的别名。然而，虚实之“实”乃是一个与时俱迁的概念，其确切内涵只有联系特定思想背景方可昭彰著明。事实上，宋儒首先标榜其专制取向的心性修养为“实学”，以为与虚玄的佛道工夫判然有别。问题是理学的政治实践并未兑现其“为万世开太平”的承诺，那么，作为其思想指南的形而上学也就自然而然地沦为空言心性之玄谈。同样道理，注重实用性和客观性的清学之所以为“实”，亦与其时的社会思潮倾向将真理之准绳以及人生的目的移置于外部世界密切相关。② 所以在黄宗羲这里，仅以现实的不完善的人性为其基石，而无不切实际的浪漫的想象。制约权力之体制改革理所当然地取代了正心诚意的工夫践履，成为头等的大事，而“治道”亦由高尚的哲学思想沦落为实际的政治技巧。其结论是，正是知识分子与世界观的根本变化驱使背景各异的清初学者同时走上了“由虚转实”的精神旅程，由此宣告了以实事求是为标榜的清学的兴起，规定这一思潮之本质的并非学术重心的移易，或者问学方法的革新，而是由明清之际的思想氛围所塑造的全新的世界模式。③ 此文的缺点是，完全跨过“明学”的内涵不予置评，径直以“清学”接通“宋学”为讨论基点，论断似嫌简略，显得不够细密周详。

明清转型时期思想研究有一个特点，就是大多数学者均把眼光放在如何从心学向考据学转轨的心路历程之中，相对忽略了当时还出现过一个短暂的理学复兴运动。这是因为明朝灭亡后，出于对“心学”误国的反省，学风渐趋务实，但是时人似只关注“实学”的兴起及最终归流兼并于考据学之一面，而忽略了雍乾两朝之前以陆世仪、陈瑚为首的“理学”复兴潮流及其“以实践为要务，以乡里为始基”的底层作为，其相与讲明道理，身体力行，究心乡邦利病，布德施化，其流风余韵，延至民国未绝。这方面的讨论，有严寿澂的《略论清初江南理学之风：以陆桴亭、陈确庵为例》一文，目的就是重新揭橥此一边缘脉络，并兼及陆世仪等在乡约、社仓方面的构想与议论，对所谓“明道”“淑世”的作为有所论列。④

在另一篇有关王船山的论文中，严寿澂更指船山是彻底的一元论者，以为宇宙间唯是一气，并认为这一看法非船山所独具，且引刘咸炘之论云：“吾华之言宇宙本体，本止一气。”没有柏拉图关于“理世界”的看法，即如“程朱亦不过析言理耳，非有理气二元之见也。”又云：“形上绝对必征形下实事，即理即事，虽分必合。乃华人之通风，亦华人之特长也。”严寿澂认为：

---

① 陈强：《理学实践的失败与清学的兴起》，《复旦学报（社会科学版）》2006 年第 4 期。

②② 陈强：《理学实践的失败与清学的兴起》。

④ 严寿澂：《略论清初江南理学之风：以陆桴亭、陈确庵为例》，《史林》2013 年第 2 期。

"明乎此，今世学者唯物唯心之聚讼，理学气学之纷纶，皆可摧陷廓清"。[①] 这个看法与前述学者坚持用整体而非二元对立方式理解学人思想旨趣的观点相当一致。

二、治学视野的拓展：从"观念史"到"感觉史"

自民初到上个世纪末，对明末清初思想的研究一直表现出一种浓厚的自说自话的"哲学史"品格，这很容易导致学者在若干概念范畴之间采取相互对应或对立的二元辨析思路，比如"唯物"还是"唯心"，"专制"抑或"民主"，"封建"还是"统一"等等往往占据着讨论的主题，研讨对象也大体会局限于思想家文本自身的范围。二十世纪九十年代以后，"社会史"与"文化史"的探索热度持续升温，其研究风格比较倾向于寻求思想生成的外在环境及其社会文化根源，至少强调需顾及某人思想与历史情境之间的互动态势。这方面可举出的成果甚多，这里只选取张循对"儒学社会性格"的探讨作为一个样本做些分析。关于"儒学转向"的问题，前辈学者已积累了相当丰富的研究素材，典型表述如宋明以来儒学思想向清代之转变乃是经历了一个从"尊德性"到"道问学"的历程。[②] 或者换一种说法，清学中的乾嘉考据学并非是对程朱理学的反动，两者之间也没有形成一种截然阻隔的断裂状态，而是构成某种变相的延续。明清思想史的相互衔接存在着一条"内在理路"，这条"内在理路"并非随着外缘因素发生变化而随之中断。

治学风格的变化背后隐藏着"儒学"是否具有某种"社会品格"的问题，因为儒学素来讲"内圣外王"，"内圣"的成善为己与"外王"的施政于民是一条外推的连贯线索，不可轻易割裂，专治一端。故余英时曾划分宋明之"外王"路线为"得君行道"和"觉民行道"两种不同取向。[③] 但清代儒学中的"内圣外王"之理路似乎均不适宜于用以上两条转向路径加以评断。因清代初期和中叶皇家的高度集权，使得士人失去了任何得君行道的机会，而清初也一度认定明朝衰亡乃是阳明学空谈误国所致，"觉民行道"这一思想遗脉同样无法有机会在清初得到彰显。而乾嘉之学那种过度专门化的圈子型研习时尚，又给人以莫测高深的印象，故而清初士人的学问转向到底由何原因促成，就不能仅仅从"内在理路"的延续中得到诠释，而需彻底转换思路，从更广阔的视域中寻究新解。张循的文章不是从"内圣外王"之张力入手讨论这些转向，而是以儒家士人与世俗大众之间的关系为切入视角，观察"儒家社会品格"的形成机制。他认为儒家与社会大众之间的联系表现为接纳大众或疏远大众两种倾向，即所谓"求同"和"存异"两种社会性格。明清之际，儒学的理论重心出现了从"道在人心"到"道在六经"的转移，同时又处在社会经济大发展和明清鼎革剧变的外缘环境之中。在这两方面因素的共同作用下，儒学的社会性格从主动地"求同"转变为有意识地"存异"，从主动地接纳大众调整为有意识地与大众保持距离。

我的理解是，这里所说的"同"与"异"已不是一种囿于思想史模式之内的封闭言说，而是涉及儒学士人日常生活中的一种转向，这种选择自有深意蕴于其中。比如我们就不能把考据学家埋首故纸、不问世事的态度简单归结为专制压力下的消极避世，而是有更复杂的深层原因。我所想到的是，无论是思想还是行动，是坚守"内圣"还是趋于"外王"，都必须处理两层关系：一层是与君王和上层政治的关系；另一层是与大众庶民的日常生活品味的关系。从钱穆到余英时，基本上处理的是第一层关系，第二层关系则由近年兴起的"社会史""文化史"研究群体担当起了主要的解释任务。不过后一层论述基本上模仿挪用西方资本主义消费理论及其相关

---

① 严寿澂：《明末大儒王船山的人格与思想》，《中华文史论丛》2007 年第 3 期（总第 87 辑）。

② 余英时：《清代思想史的一个新解释》，见《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社，1995 年。

③ 参见余英时：《明代理学与政治文化发微》，见《宋明理学与政治文化》，广西师范大学出版社，2006 年。

研究成果，把它们直接移植到明清之际士人群体品味变化的认识中来，而没有从士人自身延续的审美传统中寻求答案。张循的文章则试图指出，从“道在人心”向“道在六经”的变化，证明儒家有一个从认同或融合庶民化的文化品味阶段，反向转为“精英文化”的趋向。这种品味的改变并非纯由思想史的学理框架所能说明，而必须从社会层面入手寻求原因。“求同”与“存异”不是思想内部的表现，而是社会品格的映射。

这个转变出于两个原因：一是晚明以降的商业文化发达遭到清初士人的抵拒，但张循只提出财富多寡成为一种新标准后导致士人地位相对下降，他论述说：“晚明商业的勃兴开启了民间社会，让世人找到了入仕从政之外的另一个‘行道’的用武之地。这是王学可以并愿意接纳社会上各色人等共明此学的外在背景，由此也使得王学的社会性格体现出强烈的‘求同’倾向。但商业和商人力量的上升也使四民，尤其是其中的士、商关系发生了变化，为了维持士尊商卑的传统格局，士人又往往会在心理和行动上强化自己与大众的区别。”[①] 但我更倾向于认为，清初士人“存异”心理的强化是因为他们把明朝灭亡的原因归结为商业发达导致的极度奢靡，世间风气应该从过分奢华的“文”转向相对简朴的“质”，故重提道德自律变成了一种自救途径。[②]

可惜的是，张循只限于描述清朝儒士的“存异”心态及表现，却没有辨别“存异”背后士人思想的深层逻辑。我的问题有三：第一，清人以乾嘉专门之学“存异”于宋明之学，然而他们就彻底放弃了“外王”的诉求了吗？如果没有，他们又是如何以另一种面目去实践“外王”理想的？第二，“存异”与文化品味的关系到底如何设定？“存异”只是一种姿态而已，一些学者对自我的高自标置使学术专门化、技术化，却未必能创造出更有品味的文化习尚。那么，如何评价清朝与晚明文化之间的差异呢？此文并没有清晰地回答这些问题。

由于对明末清初的研究往往集中在若干思想家的文本之内进行解读，对其在直观情境中产生出的具体语态，或者缺乏敏感，或者欠缺捕捉能力，对那些贴近民众生活样态的言论更是少有涉猎。这种局面，在本世纪初有所改变。除精英思想家的文本仍继续受到重视，其解释角度却大有变化外，一些边缘史料开始进入史家视野，比如对各类善书的解读即是一例。吴震在《明末清初道德劝善思想溯源》一文中，就注意到了袁黄的《功过格》及衍生出的大量善书的出现对明末清初道德秩序重建的作用。并从中国第一部善书《太上感应篇》入手进行分析，指出“劝善”虽源于道教，但非其专利，劝善也是儒学的一贯传统，是中国传统伦理思想的重要特质。[③] 另外，还有学者注意到明清转型之际“奢靡”观念发生了巨大变化。如钞晓鸿在《明清人的“奢靡”观念及其演变——基于地方志的考察》这篇文章中，就观察到了明清两朝消费观念的不同，主要表现在三个方面：（1）明清之际一些超过某事项实用需要与原本不应有的消费活动以及稍许炫耀攀比等得到默认与肯定，甚至不再属于奢侈之列。[④] 同时认为，所谓奢侈现象的出现正是经济发展及生活水平提高的具体体现，而不是将消费者的心态作为成因与判断标准。（2）对奢侈的评价出现变化，重点强调其在当时社会的经济功能，认识到“奢靡”对个人与社会所带来的后果不同，区分了个人奢侈与社会增加消费的不同功用，肯定部分人奢侈消费对繁荣经济、扩大就业、增加他人收入等方面的作用。（3）对积极从事工商业，追求财富利益的肯定，认为其与奢侈之间不存在必然关系。[⑤]

还有一种思路，是避开“启蒙论”主要从认识论、本体论、价值论入手论析明清转型的近代意义，把明遗民置身于鼎革剧变的严酷氛围里，设身处地地去体味其思想选择的艰难境遇以

---

① 张循：《“求同”与“存异”：明清之际儒学社会性格的转变》，《武汉大学学报（人文科学版）》2017 年第 3 期。

② 参见杨念群：《何处是“江南”：清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》，生活 · 读书 · 新知三联书店，2010 年（第二、第四和第五章）。

③ 吴震：《明末清初道德劝善思想溯源》，《复旦学报（社会科学版）》2008 年第 6 期。

④③ 钞晓鸿：《明清人的“奢靡”观念及其演变——基于地方志的考察》，《历史研究》2002 年第 4 期。

及由此引发的内心冲突与紧张。这种“社会心态史”的取向，在香港学者何冠彪的著作中表现得十分突出。他在《论明遗民的出处》这篇文章里就指出：明遗民的所谓“死节”问题之所以成为焦点，是因为有别于前朝的满人异族统治所导致的心理压抑与冲突的结果。随着南明诸王相继败亡，满清的政权日渐巩固，明遗民所面临的最迫切问题，不是如何选择“死节”以彰显对前朝的效忠，而是如何重新在“出处”进退之间进行考量权衡。因为他们只有生与死两条路可供选择，但随着时间推移，打着“死节”旗号盲目殉身前朝的行为已颇遭非议。如黄宗羲不但要严辩死节得失，而且指斥时人随便轻生乃是毫无意义之举。[①] 陈确更是把所谓“死节”划分为“死事”“死义”“死名”“死愤”“不得不死”“不必死而死”六等，顾炎武、王夫之都有不必轻生殉国的言论，清初思想家一致表扬“死节”，但大都没有非议不死之人。

鼎革之际，一般人在“出”“处”之间偏于主张“处”，并有大量讨论“治生之道”的文字。寻究生计与托迹山林都是关乎风节的一种，也是时人在死节之外做出的多样选择。明遗民除了面对个人“出处”问题，还要面对一个较高层次的困境，即怎样在文化低落的异族统治之下保存汉文化和拯救黎民百姓。其中分别标志着“种族主义”和“文化主义”两种思想体系，前者最重“夷夏大防”，后者则降低夷夏之防的门槛，主张在与现政权合作的前提下，隐形地保存中国文化。事实上，清初已有“遗民不世袭”的说法，从“出处”关节上严守夷夏之界已不可能。该文对清初所谓“贰臣”，如钱谦益、吴伟业如何在异族统治下保存汉文化的看法，与提倡“文化主义”的明遗民观点加以比照应是一个有趣的尝试。

钱谦益认为，文化的延续不因异族入主而中断，相反文化在这段时间内会发出异彩。[②] 他的言论推翻了“宋亡而中国亡”之说，推而广之，即否定“明亡而中国亡”之说。他希望不要拘执于明代兴亡的小格局，否则过分眷怀明代学术文化只会使汉文化倒退。[③] 钱谦益、吴伟业虽亦以汉文化的存亡为重，但他们和鼓吹“文化主义”的遗民有根本的差别。因为遗民没有屈膝于满清，他们的言论是本于热爱汉文化而发，但“贰臣”则不同。当然，我们不否定其中或有些人是为保存文化而不惜放弃名节，但相信绝大部分“贰臣”的理论，是在变节以后才推衍出来作为他们行为的理论依据。这是他们的“事后合理化”（after-the-fact rationalization）多于“事前的信念”（before-the-fact belief）。[④] 何冠彪还注意到，明遗民对“出处”并不如前代遗民那样享有选择的自由，他们所受新朝的压迫，恐怕是历朝所仅有的。时人在评论明遗民的出处时，之所以没有完全以节义为标准来非议出仕的行径，除了有感于他们可能为大势所逼之外，还注意到出仕者能够对社会和民生作出贡献。[⑤]

在港台史学界，“出处”问题一直是明末清初思想史讨论的核心问题之一。相关比较重要的成果，还有朱鸿林在《陈白沙的出处经验与道德思考》一文中对明末陈白沙“出处”选择的研究。[⑥] 这种思考风格，与大陆学者的研究传统相比形成了明显差异。我们可以用吴光等人主编的《黄梨洲三百年祭：祭文 · 笔谈 · 论述 · 佚著》为例，约略做些分析。从这本论文集的目录观察，大陆部分的论文除了一些官样应景的文字可以忽略不计外，大部分文章还在讨论类似《明夷待访录》里面的早期启蒙学派的思想这类过时话题，而港台方面的论文则有：香港学者陈永明的《论黄宗羲的“君臣之义”观念——兼评所谓黄氏“晚节可讥”说》，澳门学者谭世保的《略论黄宗羲与“臣节”问题》等。这些文章的立意，与何冠彪、朱鸿林的想法是相通的。陈永明的论文，后来收入其专著《清代前期的政治认同与历史书写》。[⑦]

除上述论文外，还有集中从“身份认同”的角度探讨几类不同政治取向的汉族士人，在

① 何冠彪：《论明遗民的出处》，《明末清初学术思想研究》，台湾学生书局，1991 年，第 53 页。

②③④⑤ 何冠彪：《明末清初学术思想研究》，第 91 页；第 92 页；第 95 页；第 97 页。

⑥ 朱鸿林：《陈白沙的出处经验与道德思考》，《中国近世儒学实质的思辨与习学》，北京大学出版社，2005 年，第 185—219 页。

⑦ 吴光等主编：《黄梨洲三百年祭：祭文 · 笔谈 · 论述 · 佚著》，当代中国出版社，1997 年。

明亡之际如何面对鼎革剧变。《降清名臣与清初舆论》一文指出，由于种种现实原因，明清之际的舆论，议人论事每多注重事功和社会实效，反而较少空谈道德原则，故对那些促进社会民生及文化发展方面有实绩的降清明臣，多持正面评价，而并非如后世一般，纯粹因其失节而一概予以贬斥。① 这个论断，延续了何冠彪关于“贰臣”风节的讨论。另一篇《明人与清人：明清易代下之身份认同》，则是对“遗民不世袭”现象的一个解读。该文综合多个在明末成年而入清后才出仕的汉族士人个案，提出易代之际士人若没有违反“不仕二姓”的原则，则他们并无为前朝守节的责任和义务，而可以相对自由地选择是否在新朝中出仕，并以清人自居。②

关于遗民仕清及其境遇问题，拥有艺术史研究背景的白谦慎则从艺术社会学的视角展开观察。他在《傅山的交往和应酬——艺术社会学的一项个案研究》中，仔细钩沉辑佚出傅山与清廷官员魏一鳌的交往经历，对清初的明遗民和仕清汉族官员之间错综繁复的关系颇有新解。通过对傅山因应酬而写就的大量书法作品的辨识，认为其应酬之作多于适情自娱之作；同时又仔细寻绎出傅山与艺术收藏家戴廷栻之间的交往轨迹，借此深入理解艺术创作动机与日常生活及政治态度之间的纠葛关系。白谦慎提出的问题是，作品到底是“心画”还是社会人际网络交往的手段抑或工具?

白谦慎发现，中国书法中的应酬基本上是以杨联陞所指出的“报”的关系为原则，但在基本模式的大致规定下，具体的运作则有相当的灵活性。傅山如何书写他的应酬作品，除了在大的方面如基本礼节的考量外，还有其他许多因素影响和制约着他最后完成一件作品。如彼时心境如何，交往时间长短，介绍人为谁，手边现成的材料是否有求于对方当下的回报，对方的书法鉴赏水平，一般大众对他的期待等等，都会给应酬作品的创作施加影响。一件应酬书法作品的完成，是多种因素综合的结果，它的创作是在基本的文化行为模式的规定下，遵循着其具体场景中所产生的特殊“情景逻辑”而展开的。③ 杨念群则发现，清初明遗民的诗文集中经常出现“残山剩水”这个词，这个词并非仅仅是对景物的一般文学性描写，而是潜藏着遗民对鼎革时期的心理感受，是对大好江山惨遭异族践踏而日渐沦落衰败表达出的隐喻性哀思，显示出的是另一种“情景逻辑”。如果联系到宋元鼎革之际遗民的诗文里也早已频繁出现“残山剩水”的描写，就可理解清初明遗民心目中已构成了一幅“南宋—晚明”相互映衬的想象图景，其实是借古人之心绪浇个人之块垒。这与遗民艺术家通过书法和绘画表达山河破碎的隐喻意图是相通的。④

除了从心态史和隐喻史的角度探寻鼎革期士人的精神世界外，西方后现代思潮的涌入对明清之际思想文化变迁的解释也带来了一定的冲击和启发。特别是在性别史、阅读史、出版史、图像史、物质文明史等领域的进展尤其迅速。这股潮流首先在台湾出现，此处不妨以毛文芳所著《物 · 性别 · 观看——明末清初文化书写新探》为例。打开该书目录会发现，作者无论在题材选择还是书写方式上，都与传统思想史写作有着根本区别。内容涉及书籍出版及贩卖途径，女性的自我表达和书写样态，园林建筑及其构造形式及相关绘本的叙述风格，女性画像的绘制与观看角度等等话题。后来相继出现了李孝悌的《恋恋红尘》等作品，大多聚焦于类似的论域。这些著作，基本按照西方消费主义发展理论去处理相关问题，极大拓展了思想史的研究边界。同时，对明清士大夫雍雅闲适生活的描绘，也隐约透露出一种今不如昔的怀旧心结，成为中国

---

① 陈永明:《清代前期的政治认同与历史书写》，上海古籍出版社，2011 年，第 42—67 页。

② 陈永明:《清代前期的政治认同与历史书写》，第 68—102 页。

③ 白谦慎:《傅山的交往和应酬——艺术社会学的一项个案研究》，上海书画出版社，2003 年，第 119 页。又见氏著:《傅山的世界：十七世纪中国书法的嬗变》，生活 · 读书 · 新知三联书店，2006 年。

④ 杨念群:《何处是“江南”：清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》，第 20—58 页。

式后现代论述的一种崭新尝试。[①]

在中国大陆的相关研究中，尤可注意者是赵园的论述方式。赵园的著作，表面上是在讨论所谓明末清初出现的各类士大夫“话题”，然而她的切入方式似乎并不严格遵循思想史讨论知识类型时所须遵循的抽象规范，与同类题材论著的刻板严整相比，在结构上略显松散，却充满着灵性动感。她更愿意使用时人自身的习惯语言，设身处地去感觉其在当时语境之下所散发出的浓密深意。如“话题”涉及诸如“戾气”“生死”“节义”“用独”“南北”“世族”“流品”“衣冠”“交接”“生计”“葬制”等内容，与一般思想史喜欢大量堆砌史料的论述风格不同，赵园力求最大限度地贴近和彰显明末遗民生活的现场氛围，触摸其转变的内在肌理与行为选择的个性动机，更接近心态史的境界。如赵园在讨论“戾气”这个话题时指出：我注意到了王夫之对“戾气”“躁竞”“气矜”“气激”的反复批评。以“戾气”概括明代尤其明末的时代氛围，有它异常的准确性。而“躁竞”等等则是士处此时代的普遍姿态，又参与构成着“时代氛围”。“戾气”的发生与明末清初政治暴虐的生态有关，“不妨认为，明代的政治暴虐，非但培养了士人的坚忍，而且培养了他们对残酷的欣赏态度，助成了他们极端的道德主义，鼓励了他们以‘酷’(包括自虐)为道德的自我完成—畸形政治下的病态激情。”[②] 又说：“处‘酷’固属不得不然，但将处酷的经验普遍化(也即合理化)，不可避免地会导致道德主义，更大的危险，还在于模糊了‘仁’‘暴’之辨，使‘酷虐’这一种政治文化内化，造成对士人精神品质的损伤。”[③] 赵园的研究，不同于意识形态支配下的惯常哲学史路径，也不同于新儒学卫道式的论辩方式，而是要寻找个人感觉与明末清初士人心态之间得以沟通的痛点之所在，然后用纤细敏感的笔触加以昭示。故其文字融通显豁，瑰丽婉转，行文语气间或迸发出尖锐的激情。其言说气质形散却神魂俱在，话题探问与学界论述的关键脉络实不脱节。比如关于“节义”的讨论，比如关于“时间中的遗民现象”的思考，关于“失节忧惧”以及“在故国与新朝之间如何权衡出处”的描写，都与何冠彪等人的探索声气相通，构成了一种潜在的对话关系。

在《明清之际士大夫研究》的“后记”中，赵园对自己的思想史研究缘何带入诸多个人心绪感受做了如下说明：“这样将研究材料作为‘话题’处理，以及有关话题的分类原则，也同样未经事先拟定。只是在这一角度的研究到了一个段落之后，才想到了如下的解释，即明清之际的上述‘思想史意义’首先是士大夫经由‘言论’提供的。言论通常在‘话题’中展开，而‘话题’则在具体的历史情境中展开。言论无不反映着其赖以生成的环境，包括话题在其中展开的言论环境。明清之际言论的活跃，赖有历史机缘，即如所谓‘王纲解纽’所造成的某种松动，某些话题禁忌的解除；明代士风士习(及“左派王学”)所鼓励的怀疑、立异倾向等。此外还有制度上的原因，尤其与‘言论’关系较为直接的明代的监察制度。‘明清之际’最初吸引了我的，就应当有其时活跃的言论环境、生动的言论方式，以至某些警策的议论。”[④]

与赵园的“话题”研究有所交集的，是王汎森关于明末清初的思想研究。其中，《清初士人的悔罪心态与消极行为：不入城、不赴讲会、不结社》一文涉及到了明遗民遭遇鼎革剧变后的心理变化及其行为选择。王汎森发现，探讨明清思想文化时，我们大多将心力放在清代思想文化的兴起之上，而忽略了明代文化的衰落，而其中最令人困惑的是两个问题：第一，晚明文化中那种洒脱、侈放的风格，何以在清代慢慢就看不到了？第二，晚明心学家的讲会、结社，何以在清代也慢慢就看不见了。他尝试讨论一些消极性行为，它们的特色是一系列的“不”。[⑤] 这

---

① 毛文芳：《物 · 性别 · 观看——明末清初文化书写新探》，台湾学生书局，2001 年。又可参见李孝悌：《恋恋红尘：中国的城市、欲望和生活》，上海人民出版社，2007 年。

②③④ 赵园：《明清之际士大夫研究》，北京大学出版社，1999 年，第 10 页；第 10 页；第 542 页。

⑤ 王汎森：《清初士人的悔罪心态与消极行为：不入城、不赴讲会、不结社》，《晚明清初思想十论》，复旦大学出版社，2004 年，第 188 页。

一系列的“不”的言行的发生，源于明末清初士人特殊的“感情结构”（Structure of Feeling）的变化。王汎森试着把握他们内心世界的不安躁动，以便观察他们与逝去的王朝的关系。他认为，因为亡国产生反省、追忆、悔恨、舍弃的意识，使士大夫由晚明的活泼、开放，慢慢转变为清代的平实。上述变化助长了清初官方所期望的一种驯服的、平庸的、四平八稳的理想士大夫形态，所以不期然地产生了一种符合政权的吊诡性结果。①

由官方意识形态主导下的明末清初“启蒙论”，极力突出思想家对“欲望”的肯定，并认为从中发展出了一种“自然人性论”，统统目之为“思想解放”的先驱。王汎森则从中看出了紧张和矛盾，他认为，对“欲”的重新重视是当时思想界极为重要的特色，对此决不是完全否定的态度。然而同时“在主张自然人性论的思想家的作品中，常能见到极为深刻的道德严格主义。这种现象以明末清初的思想家为特别突出。这种两极并陈的现象委实令人感到困惑”。② 他的结论是：“理欲合性，合二为一等具有自然人性论倾向的思想，基本上是明代思想家对应现实发展出来的，也是明季王学中左、右两派相当普遍的态度。后来在清代思想中也占有重要地位，戴震、焦循、凌廷堪等皆发挥这种想法。这一思想倾向可以为放荡逾检的行为提供思想根据，但是也可能产生一种新的道德严格主义。大体说来，他们只是反对‘陆沉泥腐’，但并不反对道德上严格的自我转化。所以，明季士大夫的作品中到处可以看到自然主义人性论的话，但他们并非都是现代意义下的所谓‘解放的思想家’。”③ 这就把明末清初思想家的表现放在一种斑驳多色的光谱中重新定位，日渐疏离了那种总是干瘪单调地把他们粗暴贴上标签归类站队的简单思维。

三、冲突抑或调适：中西文化交流与清初政治文化

明末清初鼎革的特殊意义，除了满人作为异族入主大统以外，西方因素不断渗入传统制度肌体并慢慢改变着中国士人的思维，也是一个前所未有的新鲜变化。民初以来，对明末清初中西文化交往研究的偏重点曾发生多次移位。早期文章主要聚焦在明末利玛窦等人传教过程中对科学与宗教信仰的态度到底孰轻孰重这个问题上，其中也关涉到中国人是否只接受科学的一面，而摒弃忽略其宗教性的一面。如陈受颐在较早的一篇文章中就质疑稻叶君山和梁启超只关注中国人对历算和器械的吸纳，而视宗教思想为科学传播之附庸的提法，否认当时的国人以奉教为手段骗取科学知识，否认西人所说传教行动最后统统沦落成一种“买椟还珠”的举动。其中一个证据是，徐光启信教就是为了风俗纯化，解决世道人心的问题，希望明末远超唐虞三代之治，使国家长治无乱。这个想法和利玛窦的观点完全吻合，尽管这的确是儒教式的思维，却证明中国人也是可能产生信仰的，不只采取单边功利的态度。用“天主”取代“佛教”，其用意亦在于此。利玛窦主持的耶稣会传教方式与以往天主教的差别，即在于用智识为利器以求统一已分裂的教会，与那些偏于冥想的教派，或者方济各派、多明哥派的苦行观不同，耶稣会要求入会者须预先拥有一门专长的学科才许加习神学，恰恰证明其传教方式采取的是一种更为均衡的策略。

利玛窦的传教路径主张排斥佛道二教而融合汉唐以后之儒教，认为其更接近古代儒教之真谛，而非容纳周敦颐之后发展起来的程朱理学。理由是宋儒教义中掺入了大量佛学思想，容易和天主教义发生冲突。陈受颐认定西洋宗教对于明末的中国曾发生实在的影响，自有其独立的意义，不能作为西洋科学的配角对待，但又觉得其核心理念仍受儒家思想主导，这种论述似乎陷入了自相矛盾的境地。④

---

①②③　王汎森：《晚明清初思想十论》，第 189 页；第 93 页；第 105 页。

④　陈受颐：《明末清初耶稣会士的儒教观及其反应》，《国立北京大学国学季刊》1935 年第 5 卷第 2 期。

实际情况是，进入清朝以后，一些传教士仍延续了利玛窦的宣教路数。如卫方济于康熙三十七年著有《人罪至重》一书，其中谈到中国宗教就引用程朱的话证明中国道统之传后世有损，仍然坚持宽容原始儒教，排斥近代儒学的路子，把儒者分为“真儒”和“俗儒”两种。“礼仪之争”发生后，传教士对儒学的包容态度开始转向。如汤若望直接否认“天”即“天主”，但像孙璋这类传教士仍著有《性理真诠》这类著作，其中说到万物之原并不是后儒之所谓太极或阴阳。他暗示五经中的上帝就是天主，比《天主实义》更加详尽，最后劝告国人接受天主教以补残余古儒教之不足。

此文对士大夫的回应也有讨论，文中提问说，古代的儒家学说究竟为什么与基督教旧约时期的思想类似呢？这是传教士和教徒都没有在著述中解答或暗示解答的一个问题。清初教徒李祖白最先大胆提出中国人种西来说，武断咬定“此中国之初人，实如德亚之苗裔，自西徂东，天学固其所怀来也”①，想证明中国人来源于犹太民族。英国有个营造师叫约翰·韦伯（John Webb），也以为中国人是亚当的苗裔，中国语是世界的原始语言，中国古儒教是希伯来上古的宗教，见解与李祖白不谋而合。② 故李祖白的观点遭到杨光先的痛骂亦在情理之中。

唐擘黄的文章则讨论了与天算之学相关的中西调和论和中西会通论，他引述郭正中的话：“中历必不可尽废，西历必不可专行，四历（大统、回回、魏文魁法、西法）各有短长，当参合诸家，兼收西法。”证明清初即有一种参合中西的论调，这个时期还有一种观点虽承认西法比中法好，但本来源自中国。

康熙帝曾对梅文鼎论西法的借根方有所误读，认为：“西洋人名此书为阿尔热八达，译言东来法。”（阮元《畴人传》卷三，十九，梅文鼎传下），文章对此误解做出澄清说：今按阿尔热八达，就是 Algebra 的音译，这个字源于阿拉伯文，意思指还原，或化散碎为完整的作用，并没有东来的意义。或许当时西人说这个字由东方来，所谓东方乃指阿拉伯，而清帝误会其义，以为这个字的意义就是东方法。③

此文的突出贡献在于归纳出明末清初学风乃是对“实用”知识大感兴趣：“中国流行的学术大部是空疏的，聪明的人得了这个新来的比较实在的精密的学问，当然喜欢用力研究，所以在野的儒生如王锡阐、薛凤祚等都在这上面用功。”文中举出利玛窦、徐光启的话证明这个论断。利玛窦在《几何原本》引言中曾说到如何确立知识的客观性标准这个问题，他说：“夫儒者之学，亟致其知，致其知，当由明达物理耳，物理渺隐，人才顽昏，不因既明，累推其未明，吾知奚由至哉？”因此，“独实理者明理者，剖析心疑，能强人不得不是之，不复有理以疵之。其所致之知且深且固，则无有若几何一家者矣。”意思是说，中国之理因缺乏客观标准，可以用另外一套道理加以反驳，而西方科学之理的提出是有客观标准的，别的道理无法反驳它。所以徐光启才附和说：“能通几何之学，缜密甚矣，故率天下之人而归于实用者，是或其所由之道也。”④

作者估测西来天算学对清代考据学的一般方法有不小的影响，考据学家如江永、钱大昕、戴震都曾用天算做考证，并归纳出几条理由：一是西来天算学渐渐得人崇信，是因为推算天象必须依靠客观的证验，这个重要的事实不能不使此后学者对于一般学问都取注重证据的态度，考证学之所以注重证验，不过是这种态度的一种表现。二是天算既然用于考证经史，那么所考证的一定有数目可稽，不能够再有模糊疑似的辩说，考证名物、制度、舆地、水道等事，要度量准确，这种务求精确的习惯，多少总要影响到考证学全部的方法。

作者还有一个推断说，清代音韵学的发达也许同西洋字母的输入有关系，如清初刘献廷作《新韵谱》，自谓参考拉丁语和其他语音，可见当时拉丁语的输入带给学者一种新兴奋。作者承

---

① 陈受颐：《明末清初耶稣会士的儒教观及其反应》，《国立北京大学国学季刊》1935 年第 5 卷第 2 期。

② 陈受颐：《明末清初耶稣会士的儒教观及其反应》，第 49 页。

③④ 唐擘黄：《明季清初西来天算对于清代学术的影响》，《中山文化教育馆季刊》1936 年第 3 卷第 2 期。

认梁启超首先意识到清代考据学方法受西来天算学的影响，但又认为清代学术受西来影响只惠及天算本身，与其他学问没有什么关系。而此文则把天算学背后的所谓“客观性”昭示了出来。至于清朝为什么吸收西学只限于“天算”，核心原因被指中国人好谈玄论道，轻视技艺，所以不乐治自然科学。[①] 并且中华民族富于调和性，态度模糊不明，很难接受客观性的检视。

当论及考据学的起源时，作者质疑其出于刑名之学的观点。有些人猜测，因为刑家断狱定罪，一定要细找证据，所以考据学受刑律的影响，但明季清初刑律学似乎无多大变化，汉学家也很少学律，故此论存疑。当时还流行一种政治“压抑说”，这个观点认为因清朝以异族身份入主中国，不免忌恨汉人做有用之学，所以汉人为避祸计，只好遁入说经一途，既然人才都集中于说经，考据方法自然进步很快，章太炎即持此看法。此文作者反驳说，仅仅把说经者人多作为考据学发达的理由未必得当。清代以前也有说经人很多的时代，何以方法不早已进步呢？故章太炎所论也许只是诸多原因之一罢了。

文章的另一个议题是，中国自然科学不发达的原因何在？结论是，当时人没有干涉自然现象以投入研究的习惯，只喜欢静观，只喜欢动笔而不喜欢动手。当时传入的西洋天算，虽然已使用望远镜和弧三角等技术，但大部分人还是用眼睛、动笔杆观察天象，至于用机械的技术干涉自然现象，即所谓“实验”方法，与当时人习惯不合，所以这一类的学问很难发达。

在我看来，自然科学除天算以外如“重学”不发达的原因，乃是在于天算是为王朝政治服务的一门学问，只在测量天象时才能发挥其辅佐皇家礼仪的作用，并由此受到皇权的重视，进而因其政治实用性从上到下得到提倡，士大夫最终才会趋之若鹜。而“重学”等实验学科，因与王朝礼仪之间难以建立起辅助致用的关系，故被清廷冷落并不出人意料。

有的文章，则从比较中国与日本引进西学的主体及措施异同入手讨论。如易惠莉在题为《传教士、儒士与西学东渐》的文章中有如下比较：日本学习西学的藩校或西医校由日本武士创办，中国最早学习西学的学校由传教士所办。1774 年日本出版由荷兰文翻译过来的《解体新书》等西学书籍，中国同样的西学书籍最早则在 19 世纪 50 年代经传教士翻译出版，如合信翻译《全体新论》《西医略论》《妇婴新说》等书。日本人最早使用的俄、英、法等辞典是由日人自己编写，中国则由马礼逊、卫三畏等人编写。为明治维新提供理论思想的是福泽谕吉等人，为中国维新变法做思想鼓动的却是传教士的西学书籍和各种报纸杂志。此论长于中日比较，但对作者的最后一个观点我却颇有疑问，因为当年梁启超、康有为等人在戊戌时期宣讲维新思想时，虽然借助了传教士译介过来的不少观点，但他们自己也同时撰写了大量论著，并对引进西方思想有所发挥和做了适时的更动，似乎不可轻易抹杀其贡献。[②] 不过作者发现以往研究只重视传教士本人如《万国公报》创办人林乐知，却忽视长期担任报纸主编的华人沈毓桂、蔡尔康、任廷旭等人的工作，倒是颇有洞见。

基督教史研究长期思考的一个问题是传教士对待儒学的态度及其对中国思想界到底发生了什么样的影响。一种观点认为，传教士的态度经历了一个从“孔子或耶稣”到“孔子加耶稣”的战略思想转变。即从最初主张基督教与儒学无法并存两立，必须以基督教取代儒学，到后来意识到这种想法行不通，转而以文化兼容之政策促进基督教与儒学的互补和融合，为基督教在华传播开辟道路。这个想法出自顾长声的早年研究。胡卫清认为，此论缺乏史料支撑，因为策略性的文化主张不能被等同于文化战略，是否仅凭借由传教士口述或撰写初稿，然后经由华人助手整理润色的论著，就能准确反映传教士内心的真实思想和主张呢？这些调和儒耶的言论是“文化战略”还是“策略性表示”？作者倾向于后者，并例举了传教士的大量言论予以佐证。

① 唐擘黄：《明季清初西来天算对于清代学术的影响》，《中山文化教育馆季刊》1936 年第 3 卷第 2 期。

② 易惠莉：《传教士、儒士与西学东渐》，《学术月刊》1993 年第 4 期。

胡卫清还指出，传教士一直坚持基督教教育主旨，批评排拒儒学的道德教育体系，教会教育严格信奉原罪说，信仰三位一体，强调信仰救主耶稣为救赎之唯一前提。儒学教育不可能培养人具有诚实、自然之道德，因为它自身缺乏一种道德动力，基督教崇尚的道德品质“是自由的符合天性的”，而儒学教育所产生的品质则是“形式的和机械的”，孝道、忠诚以及其他道德义务的培训是通过没完没了的重复来印进人们脑海的。儒学训练出的官员并不能坚持道义原则，会充分利用职位为自己谋取金钱利益。中国官场的高度腐败与儒学道德教育是有联系的，这反映出中西文化在人性认识论上的悬隔与分歧。儒学教义认为，人性的自足可以通过修身养性、阅读经典和向圣贤学习而获得，道德准则已由经典规定好了。孔子是万世师表，后人通过模仿先贤就可完善自己，因而缺少对道德公理的怀疑精神，最终性格趋于保守。由于圣贤制订的标准太高，普通人难以企及，在现实生活中坚持道义原则的人往往多是失败者，人们自然而然在道德问题上采取经验主义和实用理性的态度。在基督教的压力下，中国人的精神很容易走上一条不归之路，或者全盘西化，或者僵化保守。①

基督教曾在晚明和清初一度兴盛，可在康熙朝以后却遭到严厉查禁，其中缘由到底如何，也是学界持续争论的问题。陶飞亚在《怀疑远人：清中前期的禁教缘由及影响》一文中，批评史学界强行以古代近代分期划分基督教史的框架。因为自明末起，基督教就以不间断的形式存在于中国历史之中，但治晚清基督教史者，由于过于固守古代与近代的历史分期，往往以鸦片战争为界腰斩这段历史，这导致在近代史叙述中，基督教问题似乎是一个突然出现的问题。反教运动在很大程度上被化约为不平等条约与基督教传播之间的因果关系。但在条约时代以前，天主教已在中国传播了一个半世纪，这一时期恰恰发生了相当数量的查禁天主教案件，显然不能用不平等条约的出现来加以解释。实际上，康熙朝以后，清廷对传教士带来的科学仪器与知识的兴趣日渐减少，清帝对传教士在天文观测和天历方面的依赖也越来越少，传教士没有了像过去那样有效交换传教许可的手段。随着天主教在中国的发展，统治者担心远人来华传教的政治动机，对传教士怀疑加剧，对西教误解趋深，这些因素都推动了清廷严厉禁教。近代以后，政治上和思想上的反教传统与签订不平等条约带来的刺激一起，对晚清政教关系的紧张和冲突产生了重要影响。②

谢景芳的《清初抑制西学探论》一文则论证，清初压抑西学是因为传教士习用汉语和中国经典的能力下降速度很快，西学中译书籍的数量还未及明末的一半。这也导致，西学对中国知识阶层的吸引力大大降低，西学传入的规模和内容均较明末有所不及，梅文鼎虽受康熙帝嘉奖却不见征召即是例子，故清初再也无法出现像明末徐光启那样能够在朝倡导西学的人物。就本心而论，清统治者本不欲探究西方社会与自然科学的发展成就，更不是在以身示范，鼓励臣民发展本国的科学技术。只是想利用西学证明清朝之“顺天应人”“圣学渊源”“柔远能迩”的气象，控驭汉族士大夫，以稳定统治。对授时历算的重视即是一种政治活动，以达神话统治的目的。③

刘墨则感觉，西学对中国传统学术的影响只限于天文、历法、地理学、数学等方面，顶多限于再次唤起中国人对传统中类似学科（如数学）的兴趣。“西学中源论”却阻止了中国学者更进一步接受西方科学，因为“西学中源论”有利于儒者从“道”“术”分离的角度理解西方文化或西学。④

其实，当时的士大夫在吸收“西学”时，都很难跃出“体”“用”二元对立的基本思维惯

---

① 胡卫清：《传教士 儒学 儒学教育》，《史学月刊》1996 年第 6 期。

② 陶飞亚：《怀疑远人：清中前期的禁教缘由及影响》，《复旦学报（社会科学版）》2009 年第 4 期。

③ 谢景芳：《清初抑制西学探论》，《史学集刊》1999 年第 1 期。

④ 刘墨：《乾嘉学术与西学》，《清史研究》2005 年第 3 期。

性。刘耘华在考察宁波文人中少数接触西学者时，发现他们主要探察的范围仍局限在历算领域，他们一致认为是西人窃取商周古学而予以发扬而已，包括黄宗羲在内的宁波文人之所以下苦功修习历算，也是为了维持“我”正“彼”邪，“我”文“彼”野，“我”高“彼”低的文化尊严和本位意识，在这种文化自我中心的前提制约之下，这批宁波士子自然难以做到由西“用”而思量西“体”，即便是有着明显优长的西方历算之学，也终究只能在“西学中源”的招牌下作化“异”为“同”的处置，以便纳入其思维框架，融汇成知识的养分。①

对于中西双方的相遇在多大程度上达到了相互借鉴的目的，历来素有争议，刘耘华在讨论中西文化交流的“语法规则”时，从四个方面对此有所反思。第一是就传教士之主动因应与被动附会问题提出了“文化的双重强制”观点，其要点是传教士与中国入教儒士在受制于中西文化之双重强制的同时，也开启了超出单一文化桎梏的双重视域，造就了中西文化的一种奇特贯通现象。传教士在双重强迫缠夹之下，努力以“似是”之“同”来弥合“实异”之鸿沟，这种调和不仅对儒家思想中的宗教成分进行了新的诠释与定位，而且还牵涉到对儒家思想中的本体本原论、天人关系论、道德实践论及格物致知（知识论）的重新认知。通过对基督教义的二度解释，褫夺了儒学思想系统中太极、天道、心、性、理、气等概念的本体论蕴涵，使其降低到“依赖者”的层面，又以天主教的天主创造论来重新演绎中国固有的天人合一、万物一体、气化流行等命题。

但是，传教士努力以天主教义来置换、重释甚至褫夺某些儒学概念术语原有内涵之时，儒学也同样对天主教义进行了置换、重释甚至褫夺。作者认为明末清初的中西文化交往决非今日意义上的“对话”，传教士始终坚守“真教惟一”“正道惟一”的原义。“索隐派”对于儒家经典的“过度附会”，哪怕是以“天主”来诠释“太极”“天理”，也都是立足于天主教的神学立场，并以此为本位。一切来华传教士都是天主教意义上的普遍论者，他们来中国，说到底就是为了用此“普遍性”代替直至消除中国之“特殊性”，这是他们的共同目标。② 所以根本不存在与儒学士人的所谓“对话”关系。

在明末清初的中西交流碰撞中，有些属于思想的冲突调适，有些则属于政治境遇支配下的妥协与对峙，因此，探讨清政府特别是皇权对传教士的基本态度是其中一项重要内容。

王先明的《论清代的“禁教”与“防夷”——“闭关主义”政策再认识》一文，对清朝“闭关”原因进行了重新梳理，认为“闭关”政策不是乾隆二十二年（1757）才形成的一种限制对外贸易的政策，而是自雍正元年（1723）就开始形成的一种防范西方文化的基本国策，其着眼点并不在于贸易利益，而主要在于“人心之大防”。“闭关政策”实际是清王朝面对“西学东渐”采取的一项具有指导意义的总政策，而不是一项具有条文规则的具体措施。“闭关政策”也长久地拖累着近代中国社会迈进的步伐。从根本上来说，“闭关”并不是一项具体的对外举措，而是从文化发展总体上对外来文化的一种具有指导意义的原则，它是“闭关主义”而不是“闭关政策”。作为“主义”所造成的民族文化心理上的影响，远比“政策”本身的作用要牢固久远。③

这个观点后来已有不少人提出质疑，比较典型的是赵刚的一篇文章。他通过研究《皇朝文献通考 · 象纬考 · 舆地考 · 四裔考》，发现在早期全球化背景下，十八世纪乾隆时期，在天人关系上以近代西方科学的经纬系统取代传统的分野说；在疆域范围上，以适应不同族群的、多样性的行政管理系统相互并存为特色的“本朝之制”取代九州框架；在四裔关系上，以朝贡、互市并存的模式取代朝贡中心地位。在这个时期，一方面，早期全球化的影响并不限于经济层面，已经深入到当日中国社会的价值层面；另一方面，面对它的影响，清朝统治者并非如时下流行

① 刘耘华：《清初宁波文人的西学观：以黄宗羲为中心来考察》，《史林》2009 年第 3 期。

② 刘耘华：《明末清初中西文化关系研究之反思》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》2005 年第 4 期。

③ 王先明：《论清代的“禁教”与“防夷”——“闭关主义”政策再认识》，《近代史研究》1993 年第 2 期。

的观点所言仍然闭目塞听，相反他们已经注意到早期全球化背景下中国所面临的新的政治、经济、外交现实，并顺势而为，做出主动和自觉的调整。这种调整，不仅反映于取消海禁等贸易政策层面上，更体现于对整个朝贡体制的改变上。①

清初中西思想冲突的一个标志性事件是“礼仪之争”，如何评价这个事件意见分歧较大。一方坚持礼仪之争是清初闭关锁国的结果，另一方则认为是纯由罗马教廷对中国形势的隔膜和误判所致。林金水的《明清之际士大夫与中西礼仪之争》一文，根据罗马耶稣会档案馆所藏的相关中文资料，对中国士大夫在礼仪之争中的立场和观点，及礼仪之争的意义、影响和性质做出评判。其要点是“礼仪之争”在中国导致清政府对天主教的禁教措施日趋严厉，在欧洲却为中国儒家经典和思想的输入提供了契机，为当地启蒙思想家和哲学家送去了东方的精神食粮，促进了欧洲启蒙时代的到来。②

至于“礼仪之争”的发生到底应该由谁来负主要责任，李秋零的看法值得注意。他针对有学者把“礼仪之争”引起的恶果归罪于康熙帝封闭锁国的观点提出批评，指出罗马教廷采纳不熟悉中国文化的多明我会的意见，排斥在华传教长达半个世纪的耶稣会士的意见，进而做出错误的决定，才是引起“礼仪之争”的最主要根源。其冲突的症结在于，罗马教廷的决定从根本上触犯了清朝以忠孝治天下的文化政策，或者说想迫使清廷改变业已成形和有效的政教关系和治理方略，导致康熙以后清朝长期禁教的恶果。这个思路有助于打破仅仅从中国闭关锁国的视角看待中西文化交流的单一思维，似乎更具历史现场感。③

王庆成的《清代西教在华之环境——康雍乾道咸朝若干稀见文献考释》一文，则通过释读保存于剑桥大学图书馆的《武英殿监修书官寄西洋人书》，发现此书草稿乃是由康熙帝亲自撰写，意在尝试搞清罗马教廷是否真有禁绝中国教徒祭祖祭孔的意图。他证明康熙帝曾多次派遣在华传教士返回罗马教廷进行沟通，说明他并不相信教徒特使多罗的强硬主张代表教廷本意，而是频繁释放出寻求理解的善意。康熙帝早在 1700 年就向传教士宣示过他对礼仪问题的看法，意指敬孔敬祖为表示爱先师、爱先人，是一种俗礼，与宗教无涉。但罗马教廷却以更严厉的通谕作为回报，要求在华传教士宣誓遵守“禁条”。这份文书说明，康熙帝急于求证罗马教廷的真实态度，官书用满、汉、拉丁三种文字刊刻，印制 150 份托传教士带回欧洲。④ 这也间接证明了李秋零所说“礼仪之争”的爆发主要责任应在罗马教廷的论断。

关于明末利玛窦等西方传教士到底为中国社会带来了什么样的思想资源，曾经引起过一场较大的争论，代表作品即是何兆武的《明末清初西学之再评价》。这篇文章，一反过去对明末传教士引进西方科学的积极评价，认为利玛窦等西欧天主教传教士传入的知识体系仍是中世纪的神学体系，其世界观实质上仍属于古代与中世纪的传统范畴。这既背离当时世界历史的近代化趋向，也与资本主义已经萌芽，个人觉醒与解放已成当务之急之中国时势的要求不相符合，对中国由中世纪转入近代无益。因为天主教方面的反改革运动（Counter-Reformation）正是由耶稣会发起的，他们极力维护正统的神学世界观及思想方法论，以作为反对近代科学和近代思想的武器。而明清之际正是这些反改革运动的传教士，担当了西学东渐的唯一传播者，从利玛窦到汤若望均是如此。假如当时中国方面所接触的不是由天主教传教士传入的传统神学世界观和思想方法论，而是近代经典科学的体系（哥白尼—开普勒—伽利略—牛顿）和近代的新思维方式（培根和笛卡尔），那么中国历史之步入近代，其历程和面貌必定会大有不同。但下迄 19 世纪初

① 赵刚：《早期全球化背景下盛清多民族帝国的大一统话语重构——以 < 皇朝文献通考 · 象纬考 · 舆地考 · 四裔考 > 的几个问题为中心》，杨念群主编：《新史学》第五卷《清史研究的新境》，中华书局，2011 年，第 45 页。

② 林金水：《明清之际士大夫与中西礼仪之争》，《历史研究》1993 年第 2 期。

③ 李秋零：《清初“中国礼仪之争”的文化学再反思——兼与安希孟先生商榷》，《中国人民大学学报》2003 年第 4 期。

④ 王庆成：《清代西教在华之环境——康雍乾道咸朝若干稀见文献考释》，《历史研究》1997 年第 6 期。

叶，有的学者如阮元编纂的《畴人传》中，仍然对近代科学的经典体系一无所知，只是提到哥白尼的天静地动说不足为训而已。至于培根或笛卡尔以来的思想方法论，则始终无人提及。[①] 何兆武强调，中国未能提早步入近代时期，与传教士传播的思想过于陈旧有关。如果当时传入的不是古代希腊的科学和中世纪的思想体系，而是近代科学和近代思想体系，中国的思想文化必然会呈现出另一番新局面。这显然只是从比较纯净的中西文化交流视野考虑问题，没有注意到当时中国社会与政治环境的接受能力。思想文化的传入不是在真空管中输送产品，而是一种复杂的系统碰撞，必须顾及中西政治和社会历史演变所经历过的复杂态势，何兆武的看法未免过于乐观了。他还认为，真正对中国社会起到推动作用的是深受 19 世纪末新教传教士影响的中国学者如李善兰、华蘅芳，以及严复、梁启超、王国维等人做出的努力，而不是李提摩太、林乐知一辈的传教士，这个观点与前引易惠莉的看法截然相反。

学界也曾经出现过与何兆武较为类似的观点，如叶晓青在《西学输入和中国传统文化》一文中说，总结两百年西学输入，数学和天文学基本上没有超出古典科学范畴。仅有的哲学著作《名理探》《寰有诠》都是介绍古希腊亚里士多德的哲学思想，有限著作中的零星物理、化学知识就更未能高于古代科学水平，而在当时的欧洲，近代科技体系已经建立起来了。这个观点与何兆武的判断极其相似。叶晓青还有一个论断是，中国对西学有一个从被动输入向主动选择和引进的转变过程。以 16 世纪下半叶到 19 世纪末的三百年间而论，西学的输入由明末清初的被动到清末的主动，引进的渠道也由教会增加到中国官方和民间，传入方式由单纯译著扩大为包括译书在内的多种形式，所输入的西学也超出了科学技术的内容。文章也点明，最后一批来华的法国传教士蒋有仁在《坤舆图说》中才透露了哥白尼的地动说，但未介绍牛顿的万有引力，地动说仅给中国人留下了个海外奇谈的模糊印象。[②] 这个看法，与何兆武认定传教士没有带来先进科学理念的观点相一致。

黄兴涛的文章则直接与何兆武进行了对话。他在题为《明末至清前期西学的再认识》一文中，首先肯定何兆武对明末清初传教士作用的评价有一种整体把握的高度和自身的道理，但也存在可以商榷之处，总体说来对“西学”的评价不免偏低。原因在于，中世纪晚期天主教与自然科学的关系较为复杂，它在文艺复兴以后事实上已接纳了许多科学成果，而传至中国的西学“结构”本身，也不能理解得过于僵硬而缺乏弹性。尤其是其中较为吸引中国士大夫的天文、地理、数学和机械物理学等新知识部分，它们显然存在着自身固有的知识逻辑，其新知识功能，也并不能全为传教士几句简单的神学“包装”和诱导所根本制约。

另一方面，从何兆武的具体论述来看，他对明末清初中国社会内在的“近代化”动力和基础不免估计过高，对其转型速度似也潜藏着某种过度期待。诚然，天主教传教士并不是理想的科学知识传播者，但在当时的中国，除被宗教激情所激励的西方传教士之外，实并不存在其他外来的，可供担负此种使命的文化力量。即使在传教士传播的那些“前近代科学”成果里，也不乏当时中国所缺少的某些近代性因素，或至少有助于发育近代性的因素。这些因素或成分，对于中国的“近代化”不是无益，而是相当有意义。明清之际西学所蕴含的有助于近代性生长的因素或成分，突出地表现在以下两个方面：一是开始初步带来以较为先进的天文学、地理学与数学新知识为基础，综合生成的那种实证、相对完整意义上的“全球意识”或“世界观念”。这种“全球意识”和“世界观念”，在近代性整体意识或观念结构中，恰恰处于某种基础性的地位。二是注重形式逻辑，尤其是演绎推理方法的介绍和传播，讲究概念的界定和逻辑推演，并将其贯穿到对各种知识的叙述和理论论证当中的方法，具有韦伯所谓“工具理性”的价值。它

---

① 何兆武：《明末清初西学之再评价》，《学术月刊》1999 年第 1 期。

② 叶晓青：《西学输入和中国传统文化》，《历史研究》1983 年第 1 期。

虽然还缺乏注重实验和归纳推理的那种近代精神，但却也是构成近代科学方法不可或缺的主要组成部分。①

进入 21 世纪以后，对传教士的研究也逐步从只专注于皇权与教权的关系转移至社会层面的传播渗透及其引发的后果，社会史视角的引入使得中西文化交流史的视野逐渐向底层延伸。这方面的成果日益增多，这里仅举一例。张先清在《疾病的隐喻：清前期天主教传播中的医疗文化》一文中，借助美国文学评论家苏珊·桑塔格在《疾病的隐喻》中阐发的理论，认为在相当长时期内，这些附加于疾病的隐喻及围绕疾病形成的一系列社会想象影响人们从病理的角度正确看待疾病的产生。在后人看来，患病常隐含着鬼怪作祟及天谴等神秘化情由，为宗教力量的介入提供了宽阔的空间。在中国历史上，佛教、道教及民间信仰都曾经活跃于民众的医疗活动中。值得注意的是，伴随着清代前期天主教逐渐深入民间底层，其在民众医事中所扮演的角色也逾形重要。这篇文章择取康熙年间发生在江西抚州天主教传教区的一个故事为切入点，探讨清代前期天主教的医疗传教活动，尤其是专项考察了传教士如何充分利用疾病的隐喻，在民间社会中与佛教、道教及民间信仰展开激烈竞争，从而达到拓展天主教传播空间的目的。②

观察明末清初思想转型的诸多历史面相，有两点特殊的背景因素必须着重考虑，一是满人作为异族统治者对明遗民心理的制约作用，二是西学的涌入如何改变了中国传统学术的思维格局。就第一点而言，明遗民的思想抗争很容易被笼罩在晚清革命话语及由此延展出的附加视线之中，扮演着近代民族主义兴起的渊源角色。就第二点而论，清初思想界很容易被视为明末西方“启蒙”舆论潮流的一个自然延续，无论对顾、黄、王三大家及弟子的评价，还是对考据学崛起原因的探究，都似乎是明末西方科学输入的附带结果。这样的论述模式固然可以把这个时间段的中国思想迅速与全球变化连带上关系，从而为其刻印上一份早已具备“近代性”色彩的身份证明，却又很容易遮蔽对中国内在思想真义的钩沉辨析。故未来此论域的拓展似乎更应眼光向内，寻究一种内在于中国历史的“真实”，而不是总在是否具有“近代性”的西方视界里寻求认同。

① 黄兴涛：《明末至清前期西学的再认识》，《清史研究》2013 年第 1 期。

② 张先清：《疾病的隐喻：清前期天主教传播中的医疗文化》，《中山大学学报（社会科学版）》2008 年第 4 期。